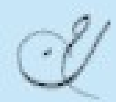
مجلة حوليات التراث
ADP
Revue Annales du Patrimoine
ISSN 1112-5020


Spiritualisation de l’espace temporel approche éducative des Mourides

Spiritualization of temporal space educational Approach of Mourides

Dr Saliou Ndiaye
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal
saliou2.ndiaye@ucad.edu.sn

Publié le : 15/9/2017

17

2017

Pour citer l'article :

✳ Dr Saliou Ndiaye : Spiritualisation de l’espace temporel, approche éducative des Mourides, Revue Annales du patrimoine, Université de Mostaganem, N° 17, Septembre 2017, pp. 109-123.





http://annales.univ-mosta.dz

***

Revue Annales du patrimoine, N° 17, 2017, pp. 109 - 123
ISSN 1112-5020

Spiritualisation de l'espace temporel approche éducative des Mourides

Dr Saliou Ndiaye
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

Résume :

La réforme mystique entreprise par le soufi Cheikh Ahmadou Bamba avait pour double intention de proposer, dans un premier temps, une approche de revivification du Tasawwuf, en le montrant sous son aspect authentique et vivant dans ce contexte historique assez trouble de l'Afrique de l'ouest du XIXe siècle. Puis, dans un second temps, il opposait un système de résistance pacifique au projet d'acculturation coloniale. L'une des clés fondamentales de cette entreprise fut une redéfinition du champ spirituel qu'il se proposait d'étendre considérablement. Nous nous proposons d'apporter ici une contribution qui, tout en s'appuyant sur des indices historiques et sociologiques déjà considérables, traverse l'histoire du soufisme en ce qui concerne l'occupation de l'espace, dans un premier temps, puis revisite la doctrine soufie du Cheikh Ahmadou Bamba qui a la particularité de réconcilier le spirituel au temporel.

Mots-clés :

Ahmadou Bamba, soufisme, mysticisme, spirituel, Sénégal.

Spiritualization of temporal space educational Approach of Mourides

Dr Saliou Ndiaye
Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

The mystical reform undertaken by the Sufi Sheikh Ahmadou Bamba had the dual intention of proposing, as a first step, an approach to revivify Tasawwuf, by showing it in its authentic and lively aspect in this rather murky historical context of 19th century West Africa. Then, in a second step, he opposed a system of peaceful resistance to the colonial acculturation project. One of the fundamental keys to this endeavor was a redefinition of the spiritual field which it set out to extend considerably. We propose to make here a contribution which, while relying on already considerable historical and sociological indices, crosses the history of Sufism with regard to the

Publié le : 15/9/2017
saliou2.ndiaye@ucad.edu.sn
© Université de Mostaganem, Algérie 2017

occupation of space, initially, then revisits the Sufi doctrine of Sheikh Ahmadou Bamba which has the particularity of reconciling the spiritual with the temporal.

Keywords:

Ahmadou Bamba, Sufism, mysticism, spiritual, Senegal.

Le phénomène de l'envahissement de l'espace universitaire et intellectuel comme un nouveau lieu d'expression de la confrérie mouride(1) a été noté par des analystes, philosophes, économistes ou sociologues, depuis le début des années 1990. Ainsi des études scientifiques ont été menées dans ce sens afin de lui donner des explications raisonnables. Articles et ouvrages convergent tous vers les mêmes facteurs : "mutations économiques et politiques, crises pétrolières, années de sécheresse".

Par ailleurs, en respectant l'exigence scientifique de la réduction du champ de recherche concomitante à la profondeur et à l'efficacité du travail, l'analyste risque parfois de perdre cette vision d'ensemble nécessaire lorsqu'il s'agit de déceler le lien insoupçonné entre des phénomènes apparemment dissociés. Par exemple, si les mutations économiques permettent de donner une explication à l'exode des mourides vers les villes et même à leur émigration, elles ont du mal par contre à justifier la recréation de "l'espace Touba" en tout lieu, rural ou urbain, formel, informel ou intellectuel. Le sociologue a du mal par exemple à remonter l'histoire pour trouver un lien entre l'érection des premiers "Daaras"(2) des mourides durant la période coloniale et le déploiement contemporain des "Keur Serigne Touba"(3) dans les milieux urbains les plus éparpillés de l'intérieur et de l'extérieur du pays.

A la lumière de la pensée soufie de Cheikh Ahmadou Bamba, ne peut-on pas trouver une clé qui permet de donner du sens à ces phénomènes plus ou moins épars de l'occupation de l'espace temporel par le mouride ? Ne sont-ils pas liés à une même

dynamique qui résiste au temps et à l'espace et qui s'actualise et se réactualise selon le moment et le milieu ?

Nous nous proposons d'apporter ici une contribution qui, tout en s'appuyant sur des indices historiques et sociologiques déjà considérables, traverse l'histoire du soufisme en ce qui concerne l'occupation de l'espace, dans un premier temps, puis revisite la doctrine soufie du Cheikh qui a la particularité de réconcilier le spirituel au temporel.

1 - L'occupation de l'espace par le soufi :

Le soufisme a connu, à travers son histoire, différentes formes d'organisation spirituelle[(4)]. Ainsi, il a traversé deux étapes essentielles durant lesquelles son expression socio-spirituelle diversifiée et régulièrement réadaptée a probablement contribué à assoir sa résistance face au temps, pour ne pas dire au temporel. Des analyses scientifiques[(5)] de cette évolution ont abouti à un constat : durant sa phase solitaire et le long de l'étape suivante dite communautaire, un conflit latent a été entretenu entre le Tasawwuf et le temporel, notamment à travers sa pratique. Entendons par ce dernier concept (temporel) tout ce qui est relatif à ce bas-monde comprenant les dimensions politique, sociale et économique. Peut-on cerner avec précision la part de ce conflit dans l'attitude du soufi et ses mouvements dans l'espace temporel ?

En marquant les prémices de leur voie, les chroniqueurs et biographes soufis remontent unanimement leur ascendance aux compagnons du Prophète (psl)[(6)]. Ainsi, l'évocation d'un groupe de croyants est particulièrement récurrente dans leurs écrits : Ahl as-Suffa (les occupants de la hutte)[(7)]. Il est curieux de remarquer des similitudes dans l'occupation de l'espace entre ces hommes et les soufis des générations ultérieures, plus particulièrement ceux de la phase communautaire. En effet, ce groupe était constitué de compagnons déshérités qui n'avaient aucune attache sociale, logés dans une hutte, au coin de la mosquée du Prophète (psl). Par ailleurs, leur vie essentielle se

résumait, dans ce lieu, au dhikr (l'invocation de Dieu) et à la dévotion.

Cette rupture de l'attache sociale peut être perçu comme un facteur qui les éloigne du temporel en leur permettant de se consacrer abondamment au spirituel. Or cet éloignement (al-ghurba) a toujours été considéré, depuis les premiers théoriciens du Tasawwuf jusqu'aux maîtres contemporains, comme un stimulant très déterminant à la formation spirituelle. Ali Zayn al-Abidîn(8) ne disait-il pas que tout se fonde sur cet esseulement(9)?

En outre, la pauvreté qui les caractérisait avait la particularité paradoxale de les libérer des "attaches de ce monde" que sont les richesses. Plus tard, l'éloignement (al-ghurba) et la pauvreté (al-faqr) seront les piliers fondamentaux du renoncement (az-zuhd), théorisé comme étape essentielle dans la formation spirituelle du soufi(10). Cette attitude de ce premier groupe précurseur suggère que la réduction de l'espace temporel peut accroître le développement spirituel intérieur du croyant.

Toutefois, en partie, cette suggestion est discutable, pour deux raisons. Cet esseulement des occupants de la hutte est à relativiser, puisqu'ils participaient à toutes les activités auxquelles les conviait le Prophète (psl), dans le cadre sociopolitique. Notamment, sur le plan militaire, ils constituaient les premiers rangs des combattants devant l'ennemi. D'ailleurs, à leur époque la dissociation, en Islam, entre le spirituel et le temporel n'était pas à l'ordre du jour. En plus, puisque ce renoncement n'était pas apparemment opéré de manière volontaire, peut-on justifier par ce fait l'attitude de l'ascète qui s'éloigne et s'isole volontairement, comme cela va être le cas avec les générations ultérieures ?

Sans être catégorique, il faut quand même reconnaître qu'ils ont été des ascètes de fait et ont été loué par le Coran pour cette attitude de détachement : "Reste en la compagnie de ceux qui, matin et soir, évoquent leur Seigneur, en désirant Sa

face. Que tes yeux ne se détachent pas d'eux en convoitant le clinquant de la vie de ce monde"[11]. Cela peut être suffisant pour encourager les suivants qui ont connu une période plus tumultueuse de vouloir recréer leur espace spirituel, dans ses dimensions géographique et mentale.

A propos des tumultes, les historiens reviennent largement sur les crises de successions de l'Islam et considèrent que cette passion politique et ce déchirement de l'autorité musulmane[12] inconnues des premières heures de la religion ont été pour beaucoup dans le renoncement d'une partie de l'élite à cette dimension de l'espace temporel. A travers cela, ils décèlent d'ailleurs la naissance d'un ascétisme[13], cette fois-ci volontaire, qui cherche à développer, à part, la dimension spirituelle de l'Islam. C'est à partir d'ici que l'on peut soutenir que le soufi entre dans une relation conflictuelle avec son environnement temporel. Ce qui peut s'expliquer d'ailleurs par la rupture de cette harmonie spirituel-temporel de l'Islam du temps du Prophète (psl). En effet, depuis l'assassinat du troisième Calife de l'Islam[14], les musulmans ont cessé de se retrouver autour d'une seule autorité spirituelle[15].

Dès lors, la plupart des soufis précurseurs s'isolaient de plus en plus dans un espace essentiellement spirituel. C'est ainsi que la plupart des fondateurs d'écoles juridiques[16] ou grands théologiens gardaient une distance et s'éloignaient des tenants du pouvoir de leur époque, pour plusieurs raisons dont particulièrement la prémunition d'une influence passionnelle ou partisane. Contrairement à leurs frères juristes, ils refusaient par exemple d'occuper des postes de Cadi auxquels ils ont été parfois conviés. Le cas d'Ath-Thawrî[17] est particulièrement éloquent à ce sujet. Il renonça à son commerce pour s'éloigner et fuir cette proposition. Il n'hésitait pas à se détacher de ses biens pour préserver la pureté de sa spiritualité.

Lorsque l'enseignement qu'ils préféraient souvent aux autres activités devenait une source de promotion sociale,

certains d'entre eux n'hésitèrent pas à l'abandonner pour revoir leur intérieur par une introspection. Le cas d'al-Muhâsibî[18] a même fait des émules, notamment en la personne d'al-Ghazali[19]. Cela est toutefois légèrement différent de l'attitude de Cheikh Ahmadou Bamba[20] qui, en 1883, avait opéré cette rupture non pas pour abandonner l'enseignement, mais pour amorcer, entre autres, à notre avis, une reconquête de l'espace temporel par le spirituel[21].

Force est de constater que le soufisme, durant cette phase d'évolution solitaire avait considérablement rétréci son champ de développement et l'avait spiritualisé par ses occupations dévotionnelles intenses. Ainsi, la dichotomie entre le spirituel et le temporel fut renforcé par l'opposition de ce monde à l'au-delà, dans la pensée soufie. Dès lors, le temporel devait être affronté et subjugué pour développer la dimension intérieure. Au-delà de celle-ci, le champ d'évolution extérieure se résume aux lieux de dévotions de méditation ou d'enseignement. D'autres parts, le conflit entre juristes et soufis[22], autour de la dualité Sharia (la Loi canonique) et la Haqîqa (la Réalité essentielle), a beaucoup contribué à rétrécir ce champ en question. C'est justement cela qui poussera le soufisme à s'organiser sous forme communautaire, en se donnant des lieux de rencontre pour leur développement spirituel. On assista dès lors à la naissance de la Zawiya.

Ce concept de Zawiya signifie "coin" ou "angle" en arabe. Cela donne une idée de sa dimension réduite lorsque, pour la première fois, les soufis l'ont employé pour désigner leur lieu de rencontre. C'était une reconstitution peut-on dire des lieux d'échange des premiers conservateurs de la Sunna du Prophète. Ils se retrouvaient autour d'un maître, dans un "coin" de la mosquée pour discuter du savoir. En un mot, c'est une sorte de couvent dans lequel "les soufis instituaient, d'une part un enseignement théorique des sciences islamiques et des principes du Tasawwuf selon l'orientation d'un maître autour duquel

s'organisaient toutes les activités et, d'autre part, de l'éducation spirituelle (pratique)"[23] sous sa supervision. L'organisation des activités suivait une approche d'éducation assurée par le maître[24].

Au onzième siècle, dans des lieux éloignés du pays de l'Islam, la même organisation spirituelle se déroulaient en même temps, depuis le Khorasan, à l'extrême-est, jusqu'au Maghreb, à l'ouest. Le même esprit était développé de part et d'autre sous différentes appellations. Le Khanqaha du Khorasan[25], la Zawiya de Bagdad et le Ribat du Maghreb sont trois mots qui renvoyaient à la même notion. Selon des recherches récentes, au Maghreb, à l'origine, le Ribat renvoyait à un lieu dont la fonction était loin d'être militaire. "C'était un espace pour s'isoler de la vie citadine et de ses multiples tentations qui, aux yeux des pensionnaires du Ribat, étaient éloignées de la pureté de l'Islam. C'était des périmètres d'éducation spirituelle"[26]. Dans le même sillage, cette recherche a montré l'évolution étymologique et sémantique du mot "murâbit" (l'occupant du Ribat) qui a finalement donné "marabout", mot utilisé pour désigner le chef religieux ou le chef spirituel en Afrique noire et plus particulièrement au Sénégal. Ces mots étaient si interchangeables dans cette acception que lorsque le Ribat perdit sa première vocation avec l'avènement des guerriers et conquérants Murabitûns[27], c'est le mot zawiya qui lui fut substitué pour désigner le sens originel, dans cette localité du Maghreb.

Dans une définition plus récente, la Zawiya conserve toujours son sens de lieu plus ou moins réduit destiné à la formation spirituelle. Il est défini, par extension, comme "un centre théologique, lieu de résidence du cheikh"[28]. En définitive, elle se soustrait de l'espace temporel, depuis son apparition jusqu'à l'avènement des confréries en Afrique noire.

2 - L'extension du champ spirituel par Cheikh Bamba :

En milieu Wolof, avant la réforme de Cheikh Ahmadou

Bamba, le Daara renvoyait strictement à "une cellule de formation intellectuelle"[(29)], un lieu d'instruction religieuse. De la dimension d'une petite école à celle d'une véritable université[(30)], sa taille pouvait varier, mais sa vocation était constante. Ce mot est d'origine arabe, il vient de "dâr" qui signifie "maison ou demeure". Il devait sans doute indiquer la "maison" qui était réservée à l'instruction. A cet instant, il n'avait donc pas la même connotation que le mot "zawiya". D'ailleurs, ce cheikh a évolué dans ces "Daara", auprès d'éminents érudits musulmans dont son propre père.

Un glissement sémantique va s'opérer grâce à l'avènement de sa réforme de 1883[(31)] qui révolutionna la vocation de ce lieu d'instruction tout en favorisant une (re)naissance d'un soufisme authentique, vivant, dans ce milieu de l'Afrique noire. A partir de cet instant, il charge au mot "Daara", dans un premier temps, la signification exacte de Zawiya avec toute sa dimension spirituelle, puis, dans un second temps, repousse les limites de cet espace de formation.

On comprend difficilement le sens de sa réforme, si on ne perçoit pas qu'il avait, en tant que soufi, une représentation de la dévotion qui ne se limitait pas, dans les faits, aux cinq piliers de l'Islam et, dans le temps, aux moments de prières, même surérogatoires, de pèlerinage, de zakat ou de fêtes. Chez lui, la dévotion est continue et permanente, occupe le temps et l'espace du soufi. Le mot englobant qui résume cette représentation est la Khidma[(32)] que nous traduisons ici par "le Service dévotionnel". De ce fait, pour lui, le disciple qui tend vers Dieu (mouride) doit être formé dans une permanente conscience de service dévotionnel rendu à Allah et voué à son Prophète (psl)[(33)]. Pour cette raison, le déroulement de cette nouvelle approche éducative nécessite comme espace, non seulement de passer du lieu d'instruction traditionnel à la Zawiya soufie, mais de repousser considérablement les limites de celle-ci. Ainsi le premier lieu qu'il a personnellement établi pour cette formation

ne porte pas le nom de Zawiya, les suivants ne le porteront pas non plus. Il n'est pas non plus un endroit clos, réduit entre quatre murs ou au sein d'un centre, les autres lieux suivants ne le seront pas non plus. Il appela ce premier espace spirituel "Darou Salam" (en arabe Dâr as-Salâm) "la maison de la Paix"[(34)]. En plus, l'endroit était un village. En ceci réside une énigme dont le mot clé est "Himma" (ardeur), ce même mot qui permet de comprendre le fonctionnement de son système d'éducation.

Lorsqu'en 1883, le Cheikh reçut l'ordre du Prophète (psl) d'initier désormais ses disciples par la "Himma"[(35)] ou "yitté" en wolof, l'instruction dans son milieu avait fini par prendre le pas sur l'éducation spirituelle qui était le but des fondateurs de "turuq". Aussi la "Himma" renvoie-t-elle à une remise en situation, une contextualisation et une formation par une interaction sociétale dans laquelle le disciple agit et évolue, en grandeur nature, sous le regard et l'orientation de son maître[(36)]. Il s'agissait, pour ne plus tomber dans ce piège de l'enseignement stérile, d'élargir le foyer clos (zawiya) à la dimension du village, du milieu de vie afin de former le disciple dans des situations de vie courantes où il doit apprendre à conjuguer avec harmonie le spirituel et le temporel. Il s'agit ici, à mon avis, d'une spiritualisation de l'espace temporel.

Dans cette épreuve de la vie, le travail est à la fois prétexte, acte spirituel, source d'émancipation temporelle et moyen d'annihilation des sources de conflits[(37)]. Il devient une composante essentielle de la "Khidma" (le Service dévotionnel). Ce sont là les caractéristiques des Daara mourides dont les premiers ont été fondés par Cheikh Ahmadou Bamba lui-même.

Dans son contexte historique, cette réforme a eu le privilège de proposer deux alternatives face à deux problèmes de sa société d'alors. Il se sentait investi d'une mission de revivification de l'Islam, au nom de son Prophète (psl), et pour cela il lui fallait atteindre deux objectifs. Dans son milieu, le syncrétisme, l'enseignement littéral et la domination des

ceddos[38] ont dépouillé la religion de tout son esprit et de sa véracité, d'une part. D'autre part, la domination française s'était fixé un but qu'il n'ignorait pas et qui expliquait en partie sa farouche opposition contre la colonisation : l'acculturation et l'assimilation des consciences. Dès lors il fallait mettre en place un système de résistance.

Par un pluriel d'approches qui intègre les dimensions géographiques, raciales ou ethniques, le Cheikh réconcilie la Sunna dans sa dimension universelle avec les croyants de son temps dans toute leur diversité sociale et culturelle[39]. Ainsi, l'approche qu'il a préconisée pour parfaire l'érudit mauritanien assoiffé de lumière ne saurait être la même que celle utilisée pour le modeste paysan intéressé par le savoir ou la connaissance. Ce n'est pas non plus la même approche qui doit éduquer le belliqueux guerrier ceddo vexé par sa défaite devant le blanc, l'animiste converti récemment à l'Islam ou le complexé indigène assujetti par le colon, en quête de refuge spirituel.

Chaque futur maître de foyer, après sa perfection spirituelle auprès du Cheikh, est assigné à un lieu où il doit fonder un autre Daara (village ou foyer spirituel) à l'image de Touba qui est l'institution principale[40]. La particularité de chaque Daara varie en fonction de sa cible, de son milieu et de l'approche de son maître. C'est dans ce sens que les disciples ceddo étaient orientés vers Cheikh Ibra Fall[41] qui avait la particularité d'insister sur le culte de l'humilité par le travail et le service rendu au prochain. Ainsi, le prince guerrier est pacifié par une découverte de soi et une extinction de son égo dans des travaux de basses classes, avant de connaître la purification du cœur. Les apprenants se tournaient vers Cheikh Ibrahima Faty Mbacké et Cheikh Abdourahmane Lô, les érudits vers Cheikh Mbacké Bousso[42].

Il tenait également compte de l'harmonie sociale. Ainsi, il retournait souvent le futur maître spirituel à sa communauté d'origine où il devait implanter son Daara. De même

l'implantation des foyers se faisait géographiquement en tenant compte des spécificités culturelles ou sociales. Ce n'est pas pour rien que Serigne Bassirou Mbacké[(43)] était fixé au Saloum réputé pour son érudition.

Le premier impact de cette forme de résistance pacifique est le fait d'avoir permis au disciple de triompher contre l'acculturation sous toutes ses formes, en intégrant le message universel coranique. Aussi, se permet-il grâce à son savoir arabe et islamique de valoriser sa propre langue à travers une production riche et variée[(44)]. Le disciple mouride défie le système colonial en s'attaquant à l'école, son instrument de prédilection, sous deux angles différents initiés par le Cheikh lui-même.

La première option est une esquive. Elle consiste à rejeter la scolarisation par la multiplication des "Daara". L'autre est une attaque frontale qui consiste à intégrer le système, à se l'approprier de l'intérieur et à l'instrumentaliser. Cette dernière stratégie n'a pas été la moins efficace puisqu'elle a contribué à susciter une conscience nationale libératrice dont l'une des figures les plus connues est Cheikh Anta Diop[(45)]. De même, on peut aisément comprendre sous cet angle "cette "reterritorialisation", c'est-à-dire cette extension du lieu d'expression de la confrérie mouride"[(46)] dans les espaces universitaires, au-delà des mutations économiques et politiques données comme raisons par des chercheurs.

En conclusion, l'appropriation de l'espace et du temps par le mouride font que tout lieu de dévotion, d'habitation ou de travail se transforme dans sa représentation en Daara si bien qu'il ne cesse d'évoluer dans ce halo mouvant de "Touba" qui l'accompagne partout, à travers la dévotion et le dhikr, dans le quartier, dans son village, dans sa cantine de commerçant ou dans la rue du marchand ambulant, dans son bureau, bref dans tout lieu de travail. Les écriteaux en milieu urbain en témoignent largement.

C'est cette appropriation de l'espace qui fait qu'en tout lieu le disciple mouride se sent en service (Khidma). Dès lors, les limites du spirituel, ne cessent de bouger, au gré de la reterritorialisation des espaces et finissent par engloutir des parties importantes du temporel. Aussi, le disciple se croit-il investi d'une mission : celle d'aller travailler même au-delà des frontières les plus reculées. Pour comprendre la ténacité dans la conscience mouride de l'indissociabilité du travail et de la vie terrestre ainsi que sa sacralisation, il faut se reporter à sa simple représentation de la mort qu'il désigne, en Wolof, par l'expression significative de "wàcub ligèèy" (fin de mission).

Notes :

1 - Cette expression est empruntée à un article publié dans les Annales de la Faculté des Lettres : S. Gomis et al : Foi et raison dans l'espace universitaire : le cas de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, N° 41/B, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2011, p. 87-104.

2 - Ce mot wolof est emprunté à l'arabe. Il signifie dans ce présent contexte : foyer de formation spirituelle. Voir infra.

3 - Cette expression veut dire, en Wolof : "résidence de Serigne Touba". Ces résidences construites un peu partout dans le monde servent de centre spirituel de ralliement des disciples, à l'image de la Zawiya, dans les autres confréries.

4 - Ce thème est l'objet d'étude dans une thèse de Saliou Ndiaye : Le Tasawwuf et ses formes d'organisation, analyse de son évolution, des prémices aux confréries, Thèse de doctorat d'Etat, Lettres, UCAD, Dakar 2014.

5 - Ibid.

6 - A. Hujwîrî: Kashf al-mahjûb, Dâr an-Nahda al-Arabiyya, Beyrouth 1980, p. 30.

7 - S. Ndiaye : L'âme dans le Tasawwuf, analyse de la vie des premiers soufis, Thèse de doctorat de 3e cycle, Lettres, UCAD, Dakar 2008, p. 140.

8 - Ali b. Husayn, descendant du prophète, dévot exemplaire, il mourut en (92H-711). Cf. A. Hujwîrî : op. cit., p. 278.

9 - Mahmûd Abd al-Qâdir: Al-falsafat as-Ssûfiyya fil-Islâm, Dâr al-Fikr al-Arabî, Al-Qâhira, (s.d.), p. 152.

10 - Abû Nasr as-Sarrâj at-Tûsî: Kitâb al-Lumâ, Edité et annoté par R. A. Nicholson, Imprimerie orientale, Londres 1914, p. 42.

11 - Le Coran, Sourate Al-Kahf (18), v. 28.

12 - Ibn Djarir at-Tabar: Târîh al-umam wal-mulûk, Rawâî at-turât al-Arabî, Beyrout 1962, Tome IV, p. 242-423.

13 - Ahmad Amîn : Duha-l-Islâm, T.1, pp. 102-130.

14 - At-Tabari : op. cit.

15 - C'est à partir de cet évènement que l'on constata cette division qui va donner naissance à des faction comme le Kharijisme et le Shiisme.

16 - S. Ndiaye : Le Tasawwuf et ses formes d'organisation, op. cit., p. 81-102.

17 - Sufyân at-Tawrî (161/H) était un soufi et faqîh. Cf. Ahmad Amîn : op. cit., p. 160.

18 - Hârit b. Asad al Muhâsibî, Abû Abdallah (243/H), originaire de Basrâ il mourut à Baghdâd, il est le premier théoricien connu du Tasawwuf. Il est l'initiateur de la notion de l'introspection de l'âme. Il eut à abandonner l'enseignement un moment, pour se consacrer à la méditation.

19 - Muhammad al Ghazali, Abû Hâmid (1111), théoricien et juriste, grand soufi, il inspira beaucoup les maîtres de confréries comme Cheikh A. Bamba.

20 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké ou Serigne Bamba est né entre 1852 et 1853 (1270/H) à Mbacké Baol, au Sénégal. Grand maître soufi surnommé Khadimou Rassoul (le Serviteur du Prophète), il pratiqua successivement les wirds qâdirite, shâdhilite puis tijânite. Par la suite, il éduqua ses disciples sur sa propre voie, sur injonction du Prophète qu'il aurait vu à l'état de veille. Il eut des démêlés avec l'autorité coloniale française de l'époque. Ainsi, il connut des exils et des privations. Il décéda en 1927, en résidence surveillée à Diourbel (Sénégal). Muhammad al-Bashîr Mbacké: Minan al-Bâqil-Qadîm fî sîrat Shayh al-Hadîm, Al-Maṭbaâ al-Malikiyya, Casablanca, (s.d.), pp. 31-104.

21 - Ibid., p. 57.

22 - S. Ndiaye : Le Tasawwuf et ses formes d'organisation, op. cit., p. 213-224.

23 - Ibid., p. 227.

24 - A. Hujwîrî : op. cit., p. 37.

25 - C'est la région Centre-Est de la Perse, l'actuel Iran.

26 - A. A. Kébé : L'évolution de la figure du marabout du Riba saharien aux Zawiya du Sénégal, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, N° 42/B, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2012, p. 10.

27 - A. A. Kébé : op. cit., p. 12.

28 - Ibid., p. 1.

29 - Maguèye Ndiaye : Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké un soufi fondateur de tarîqa et un érudit poète, Thèse de doctorat d'Etat, Lettres, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2013, p. 199.

30 - Entre le XVIIe et le XIXe siècle le Sénégal connut des institutions de ce type comme celle de Pir ou de Chérif Lô.

31 - Voir supra.
32 - Ce mot est dérivé du verbe "khadama" qui signifie "servir".
33 - Cette notion centrale du Cheikh est également liée au service qu'il rend au Prophète et qui lui vaut son surnom de Khadimou Rassoul, ou Serviteur du Prophète.
34 - Ce site fut fondé en 1886. Il se trouve à l'Est de Touba (Sénégal). Cf. Muhammad al-Bashîr : op. cit., p. 57.
35 - Voir supra.
36 - Muhammad al-Bashîr : op. cit., p. 57-59.
37 - Ibid.
38 - Tel fut désignée l'aristocratie guerrière qui dirigeait les royaumes locaux à l'époque.
39 - Par exemple Cheikh Ahmad b. Ismuh (érudit mauritanien), Cheikh Anta Mbacké, Serigne Mbaye Sarr, Cheikh Samba Diarra Mbaye, Cheikh Ibra Fall, Cheikh Modou Guèye Labba, Cheikh Ahmad Dème et Cheikh Ablaye Sène sont d'origine sociale ou ethnique différente. Ils sont devenus, à terme, des Hommes accomplis (Rijâl), prêts à assurer la relève de la formation.
40 - Concernant les institutions du mouridisme. Cf. Ndiaye Maguèye, op. cit., p. 184-199.
41 - Ce cheikh est d'origine princière. Mais il se révèle comme le plus humble des disciples et formateurs de Cheikh Ahmadou Bamba.
42 - Ils font partie des premiers disciples du Cheikh et sont très réputés pour leur érudition.
43 - On peut rappeler sans être exhaustif, concernant les premiers foyers fondés sous l'ordre de Cheikh Ahmadou Bamba, que Cheikh Anta Mbacké, son frère, a été fixé à Darou Salam (Dâr as-salâm) tandis que son autre frère, Cheikh Ibrahima Mbacké (Mame Thierno), s'est installé à Daroul Mouhty. Cheikh Ibra Fall se fixa, entre autres à Saint-Louis, à Thiès puis à Diourbel. Cheikh Abdourahmane Lô s'installa à Ndame (Touba), Serigne Massamba Diop à Darou Same, et Serigne Modou Moustapha Mbacké à Thiéyène. Les autres fils du Cheikh étaient également liés à des foyers : Serigne Fallou était à Ndindy, Serigne Mouhamadou Lamine Bara à Mbacké Kajoor et Serigne Bassirou au Saloum.
44 - Les plus grands poètes de la langue wolof de cette période ont été des disciples du Cheikh. Ils ont composé leur littérature à partir de l'alphabet et des normes arabes. Nous avons eu à étudier le cas de Cheikh Moussa Kâ, l'une de ces figures remarquables. Cf. S. Ndiaye : Le poème Taxmiis, une clé de l'Universalisme de Moussa Kâ, in Ethiopiques N° 92, Fondation Léopold Sédar Senghor, Dakar 2014, p. 23-40.
45 - Cet homme considéré comme un savant, a beaucoup écrit sur la

valorisation de l'homme noir en tant qu'historien, linguiste et scientifique. Sa thèse de "l'antériorité de la civilisation nègre" est très réputée. Autrement dit, avant l'indépendance, il critiquait sans complexe l'hégémonie européenne sur l'Afrique. Il faut souligner que cet homme a eu à passer par les "Daara" du Cheikh avant de fréquenter l'école. Il est mort en 1987. La première et plus grande université du Sénégal porte son nom.

46 - S. Gomis et al : op. cit., p. 93.

Références :

* - Le Coran.

1 - Abd al-Qâdir, Mahmûd : Al-falsafat as-sûfiyya fil-Islâm, Dâr al-Fikr al-Arabî, Al-Qâhira, (s.d.).

2 - Amîn, Ahmad: Duha-l-Islâm.

3 - At-Tabar, Ibn Djarir: Târîh al-umam wal-mulûk, Rawâî at-turât al-Arabî, Beyrout 1962.

4 - At-Tûsî, Abû Nasr as-Sarrâj: Kitâb al-Lumâ, Edité et annoté par R. A. Nicholson, Imprimerie orientale, Londres 1914.

5 - Gomis, S. et al.: Foi et raison dans l'espace universitaire : le cas de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, N° 41/B, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2011.

6 - Hujwîrî, A.: Kashf al-mahjûb, Dâr an-Nahda al-Arabiyya, Beyrouth 1980.

7 - Kébé, A. A.: L'évolution de la figure du marabout du Riba saharien aux Zawiya du Sénégal, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, N° 42/B, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2012.

8 - Mbacké, Muhammad al-Bashîr: Minan al-Bâqil-Qadîm fî sîrat Shayh al-Hadîm, Al-Maṭbaâ al-Malikiyya, Casablanca, (s.d.).

9 - Ndiaye, Maguèye: Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké un soufi fondateur de tarîqa et un érudit poète, Thèse de doctorat d'Etat, Lettres, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2013.

10 - Ndiaye, S.: L'âme dans le Tasawwuf, analyse de la vie des premiers soufis, Thèse de doctorat de 3e cycle, Lettres, UCAD, Dakar 2008.

10 - Ndiaye, S.: Le poème Taxmiis, une clé de l'Universalisme de Moussa Kâ, in Ethiopiques N° 92, Fondation Léopold Sédar Senghor, Dakar 2014.

12 - Ndiaye, Saliou : Le Tasawwuf et ses formes d'organisation, analyse de son évolution, des prémices aux confréries, Thèse de doctorat d'Etat, Lettres, UCAD, Dakar 2014.